Autonomía en la filosofía moral y política

Primera publicación: lunes 28 de julio de 2003; revisión sustantiva: lunes 29 de junio de 2020

La autonomía individual es una idea que generalmente se entiende como la capacidad de ser uno mismo, de vivir la propia vida según razones y motivos que se toman como propios y no como producto de fuerzas externas manipuladoras o distorsionadoras, para ser de esta manera independiente. Es un valor central en la tradición kantiana de la filosofía moral, pero también se le otorga un estatus fundamental en la versión de liberalismo utilitario de John Stuart Mill (Kant 1785/1983, Mill 1859/1975, cap. III). El examen del concepto de autonomía también figura central en los debates sobre política educativa, ética biomédica, diversas libertades y derechos legales (como la libertad de expresión y el derecho a la privacidad), así como la teoría moral y política en general. En el ámbito de la teoría moral, ver la autonomía como un valor central puede contrastarse con marcos alternativos como la ética del cuidado, el utilitarismo de algunos tipos y una ética de la virtud. Tradicionalmente, se ha considerado que la autonomía connota independencia y, por lo tanto, refleja supuestos de individualismo tanto en el pensamiento moral como en las designaciones de estatus político. Por esta razón, ciertos movimientos filosóficos, como ciertas corrientes del feminismo, se han resistido a considerar la autonomía como un valor (Jaggar, 1983, cap. 3). Sin embargo, en las últimas décadas, los teóricos han intentado cada vez más estructurar el concepto para romper sus vínculos con esta rama del individualismo.

En todos estos debates, el concepto de autonomía es el foco de mucha controversia y debate, disputas que centran la atención en los fundamentos de la filosofía moral y política y, de manera más general, en la concepción ilustrada de la persona.

- 1. El concepto de autonomía
  - 1.1 Distinciones básicas
  - 1.2 Variaciones conceptuales
- 2. Autonomía en la filosofía moral

    - 2.1 La autonomía como objeto de valor
    - 2.2 Autonomía y paternalismo
- 3. Autonomía en la filosofía social y política
    - 3.1 La autonomía y los fundamentos del liberalismo
    - 3.2 Identidad y concepciones del yo
    - 3.3 Autonomía relacional
    - 3.4 Autonomía, liberalismo y perfeccionismo
    - 3.5 Autonomía y liberalismo político
    - 3.6 Autonomía, justicia y democracia
- Bibliografía
- Herramientas académicas
- Otros recursos de Internet
- Entradas relacionadas

---

1. El concepto de autonomía

En la tradición occidental, la visión de que la autonomía individual es un valor moral y político fundamental es un desarrollo muy moderno. Atribuir un peso moral a la capacidad de un individuo para autogobernarse, independientemente de su lugar en un orden metafísico o de su rol en las estructuras sociales e instituciones políticas, es en gran medida producto del humanismo modernista, del cual gran parte de la filosofía moral y política contemporánea es una derivación. (Para análisis históricos de la autonomía, véase Schneewind 1988, Swain 2016 y Rosich 2019). Como tal, soporta el peso de las controversias que este legado ha suscitado. La idea de que los principios y obligaciones morales, así como la legitimidad de la autoridad política, deben fundamentarse en el individuo que se autogobierna, considerado al margen de las diversas contingencias de lugar, cultura y relaciones sociales, invita a escépticos de diversos sectores. La autonomía, por lo tanto, se encuentra en el vórtice de la compleja (re)consideración de la modernidad.

En pocas palabras, ser autónomo es gobernarse a sí mismo, dejarse guiar por consideraciones, deseos, condiciones y características que no se imponen externamente, sino que forman parte de lo que, de alguna manera, puede considerarse el auténtico yo. En este sentido, la autonomía parece un valor irrefutable, sobre todo porque su opuesto —ser guiado por fuerzas externas al yo y que uno no puede aceptar con autenticidad— parece marcar el colmo de la opresión. Pero especificar con mayor precisión las condiciones de la autonomía inevitablemente genera controversia e invita al escepticismo sobre la afirmación de que la autonomía es un valor incondicional para todas las personas.

La autonomía desempeña diversas funciones en las teorías sobre las personas, las concepciones de la obligación moral y la responsabilidad, la justificación de las políticas sociales y en numerosos aspectos de la teoría política. Constituye el núcleo de la concepción kantiana de la razón práctica (véase, p. ej., Korsgaard 1996, Hill 1989) y, en relación con ello, se conecta con cuestiones de responsabilidad moral (véase Wolff 1970, 12-19). También se considera como el aspecto de las personas que previene o debería prevenir intervenciones paternalistas en sus vidas (Dworkin 1988, 121-29). Desempeña un papel en la teoría y la política educativa, y en algunas perspectivas especifica el objetivo central de la educación liberal en general (Gutmann 1987, Cuypers y Haji 2008; para una discusión, véase Brighouse 2000, 65-111). Además, a pesar de las reservas de muchas feministas respecto del ideal de autonomía, a veces se lo considera un elemento conceptual valioso en algunos ideales feministas, como la identificación y eliminación de las condiciones sociales que victimizan a las mujeres y otras personas (potencialmente) vulnerables (Friedman 1997, Meyers 1987, Christman 1995, Veltman y Piper 2014).

1.1 Distinciones básicas

Es necesario hacer varias distinciones para identificar el tipo de autonomía que más interesa a la teoría moral y política. La «autonomía moral» se refiere a la capacidad de imponerse la ley moral (supuestamente objetiva) y, siguiendo a Kant, se considera un principio organizador fundamental de toda moralidad (Hill, 1989). Por otro lado, lo que se puede denominar «autonomía personal» se entiende como un rasgo que los individuos pueden exhibir en relación con cualquier aspecto de su vida, sin limitarse a cuestiones de obligación moral (Dworkin, 1988, 34-47).

La autonomía personal (o individual) también debe distinguirse de *la libertad* , aunque nuevamente, hay muchas interpretaciones de estos conceptos, y ciertamente algunas concepciones de libertad positiva serán equivalentes a lo que a menudo se entiende por autonomía (Berlin 1969, 131–34). Generalmente, uno puede distinguir la autonomía de la libertad en que esta última se refiere a la capacidad de actuar, sin restricciones externas o internas y también (en algunas concepciones) con suficientes recursos y poder para hacer efectivos los propios deseos (Berlin 1969, Crocker 1980, MacCallum 1967). La autonomía se refiere a **la independencia y autenticidad** de los deseos (valores, emociones, etc.) que mueven a uno a actuar en primer lugar. Algunos distinguen la autonomía de la libertad al insistir en que la libertad se refiere a actos particulares mientras que la autonomía es una noción más global, que se refiere a los estados de una persona (Dworkin 1988, 13–15, 19–20). Pero la autonomía puede utilizarse para referirse tanto a la condición global (personalidad autónoma) como a una noción más local (autónoma en relación con un rasgo, motivo, valor o condición social particular). Los fumadores adictos, por ejemplo, son personas autónomas en sentido general, pero (para algunos) incapaces de controlar su comportamiento con respecto a esta actividad en particular (Christman 1989, 13-14; cf. Meyers 1987, 66-67).

Además, debemos separar la idea de autonomía básica, el estatus mínimo de ser responsable, independiente y capaz de hablar por sí mismo, de la autonomía ideal, un logro que sirve como meta a la que podemos aspirar y según el cual una persona es lo más auténtica posible y está libre de influencias manipuladoras y autodistorsionadoras. Cualquier conceptualización plausible de autonomía básica debe, entre otras cosas, implicar que la mayoría de los adultos que no padecen patologías debilitantes ni se encuentran en condiciones opresivas y restrictivas se consideran autónomos. La autonomía como ideal, por otro lado, bien podría ser disfrutada por muy pocos individuos, o ninguno, ya que funciona como una meta a alcanzar.

La razón para interpretar la autonomía básica de forma suficientemente amplia como para incluir a la mayoría de los adultos es que la autonomía se conecta con otros indicadores de estatus que se aplican (o, se afirma, deberían aplicarse) de esta manera tan amplia. La autonomía se conecta, por ejemplo, con la responsabilidad moral y legal, según algunas perspectivas (p. ej., Ripstein, 1999); la agencia autónoma se considera necesaria (y para algunos suficiente) para la condición de igualdad de posición política; además, ser autónomo se erige como una barrera al paternalismo desenfrenado, tanto en las esferas personal e informal como en los ámbitos legales (Feinberg, 1986). La falta de autonomía, como ocurre en los niños pequeños, es una condición que permite o invita a la compasión, el cuidado, el paternalismo y, posiblemente, la lástima. Por lo tanto, una consideración orientadora al evaluar concepciones particulares de la autonomía (aunque no sea una prueba estricta) será si se conecta adecuadamente con estos juicios auxiliares (para una discusión de las "condiciones formales" de un concepto de autonomía, véase Dworkin, 1988, 7-10).

1.2 Variaciones conceptuales

La variedad de contextos en los que funciona el concepto de autonomía ha sugerido a muchos que simplemente existen diversas concepciones y que el término simplemente se refiere a diferentes elementos en cada uno de esos contextos (Arpaly, 2004). Otros han afirmado que, si bien puede existir un único concepto general de autonomía, deberíamos pensar en términos de dimensiones separables de este, en lugar de una idea de todo o nada (Mackenzei, 2014 y Killmister, 2017). Feinberg ha afirmado que existen al menos cuatro significados diferentes de «autonomía» en la filosofía moral y política: la capacidad de autogobernarse, la condición real del autogobierno, un ideal personal y un conjunto de derechos que expresan la soberanía sobre uno mismo (Feinberg, 1989). Se podría argumentar que en todos estos usos es central la concepción de la persona capaz de actuar, reflexionar y elegir con base en factores que, de alguna manera, le son propios (auténticos en cierto sentido). Sin embargo, es evidente que formular una "teoría" del concepto implicará más que simplemente revelar los detalles oscuros de la esencia de la idea, pues la autonomía, como muchos conceptos centrales en el polémico debate moral o político, es en sí misma objeto de controversia. Por lo tanto, una teoría de la autonomía es

simplemente un modelo conceptual cuyo objetivo es captar el sentido general de "autogobierno" (ideas que, obviamente, admiten sus propias fluctuaciones) y que puede utilizarse para sustentar los principios o políticas que la teoría intenta justificar.

La idea del autogobierno contiene dos componentes: la independencia de la propia deliberación y elección frente a la manipulación ajena, y la capacidad de autogobernarse (véase Dworkin, 1989, 61 y ss., y Arneson, 1991). Sin embargo, la capacidad de autogobernarse será la base del concepto, ya que una explicación completa de dicha capacidad sin duda implicará la libertad frente a la manipulación externa característica de la independencia. De hecho, podría afirmarse que la independencia *per se* no tiene un significado fijo ni una conexión necesaria con el autogobierno, a menos que sepamos qué tipos de independencia se requieren para el autogobierno (cf., sin embargo, Raz, 1986, 373-78).

Centrándose, pues, en los requisitos del autogobierno, se puede afirmar que para gobernarse uno mismo debe ser capaz de actuar competentemente con base en deseos (valores, condiciones, etc.) que, en cierto sentido, son propios. Esto distingue las dos familias de condiciones que suelen proponerse en las concepciones de la autonomía: condiciones de competencia y condiciones de autenticidad. La competencia incluye diversas capacidades de pensamiento racional, autocontrol y la libertad frente a patologías debilitantes, autoengaño sistemático, etc. (Diferentes teorías incluyen diferentes condiciones: véanse, por ejemplo, Berofsky 1995, R. Young 1991, Haworth 1986, Meyers 1989).

Las condiciones de autenticidad suelen incluir la capacidad de reflexionar sobre los propios deseos, valores, etc., y respaldarlos (o identificarse con ellos). Los modelos de autenticidad más influyentes en este sentido afirman que la autonomía requiere una identificación de segundo orden con los deseos de primer orden. Para Frankfurt, por ejemplo, estos deseos de segundo orden deben tener la estructura de una volición: querer que los deseos de primer orden se traduzcan en acción, que compongan la voluntad. Además, según su perspectiva, dicha identificación debe ser sincera para que la acción resultante se considere libre (autónoma). [1]

Este enfoque general de la autonomía ha sido muy influyente, y varios autores han desarrollado variaciones y lo han defendido ante objeciones. Las objeciones más destacadas se refieren, por un lado, a las ambigüedades fatales del concepto de «identificación» y, por otro, a la amenaza de una regresión infinita de las condiciones. El primer problema gira en torno a las diferentes maneras en que uno puede decir que se «identifica» con un deseo, cada una de las cuales vuelve conceptualmente sospechosa la perspectiva. O bien uno se identifica con un aspecto de sí mismo en el sentido de simplemente reconocerlo (sin juzgarlo) o bien uno se identifica con un deseo en el sentido aspiracional y aprobatorio del término. En el primer caso, sin embargo, la identificación claramente no sería una marca consistente de autonomía, pues uno podría fácilmente identificar como parte de sí mismo cualquier aspecto adictivo, restrictivo o impuesto de

su propia constitución. Pero aprobar un rasgo también es problemático como requisito de autonomía, pues hay muchos aspectos perfectamente auténticos de mí mismo (aquellos por los que puedo y debo ser plenamente responsable, por ejemplo) que no apruebo plenamente. No soy perfecto, pero ¿significa eso que no soy autónomo? (Cf. Watson 1989, Berofsky 1995, 99-102). [2]

Este modelo enfatiza la autorreflexión interna y la independencia procedimental. Sin embargo, esta perspectiva no incluye estipulaciones sobre el contenido de los deseos, valores, etc., en virtud de los cuales una persona se considera autónoma; específicamente, no se exige que actúe según sus deseos de forma independiente de los demás. Si existiera tal requisito, implicaría lo que se denomina "independencia sustantiva". Algunos autores han insistido en que la persona autónoma debe gozar de independencia sustantiva, así como de independencia procedimental (p. ej., Stoljar 2000, Benson 1987, 2005, Oshana 2006). La motivación para esta postura es la idea de que una persona en situaciones vitales limitadas no debe considerarse autónoma, sin importar cuán "voluntaria" (o autónoma) haya sido la elección que la colocó en esa posición (cf. Meyers 2000). Esta afirmación, sin embargo, amenaza con despojar a la atribución de autonomía de cualquier pretensión de neutralidad valorativa que pudiera conllevar, pues si, conceptualmente, uno no es autónomo cuando (libre, racional y sin manipulación) elige entrar en condiciones de elección severamente limitada, entonces el concepto se reserva únicamente para aquellos estilos de vida y búsquedas de valores que se consideran aceptables desde un punto de vista político o teórico particular. Volveré a esta línea de pensamiento en breve. En respuesta, se ha afirmado que dicha neutralidad procedimental no podría captar el valor que la autonomía tiene para las personas y, además, una visión "débilmente sustantiva" puede ser compatible con una forma política de liberalismo siempre que los valores inherentes al concepto puedan ser aceptados por personas razonables en un consenso superpuesto (véase Freyenhagen, 2017).

Una variación del modelo de autorreflexión interna se centra en la importancia de la historia personal del agente como elemento de su autonomía (Christman, 1991; Mele, 1993; cf. Fisher y Ravizza, 1998; cf. también Raz, 1986, 371). Desde estas perspectivas, la cuestión de si una persona es autónoma en un momento dado depende de los procesos por los cuales llegó a ser como es. No está claro que dicho enfoque pueda evitar los problemas planteados sobre los modelos de reflexión interna (véase Mele, 1991; Mackenzie y Stoljar, 2000b, 16-17), pero dicha estrategia intenta adoptar una concepción del yo del autogobierno que no es solo social, sino diacrónicamente estructurada (véase, por ejemplo, Cuypers, 2001).

Para quienes desconfían del postulado de la autoaprobación reflexiva, un enfoque alternativo consiste en equiparar la autonomía simplemente con un conjunto de competencias, como la capacidad de elegir deliberativa, racionalmente y, como afirma Berofsky, "objetivamente" (véanse Berofsky, 1995; Meyers, 1989). Esto sitúa la autonomía en la capacidad general de responder a razones, y no, por ejemplo, en actos de

autoidentificación interna. Sin embargo, incluso en estas teorías, la capacidad de pensar crítica y reflexivamente es necesaria para la autonomía como una de las competencias en cuestión, aunque el pensamiento reflexivo requerido no necesariamente se refiera a valores o ideales externos (Berofsky, 1995, cap. 5).

Se han planteado más dificultades con el requisito de una autoevaluación de segundo orden para la autonomía. Pues no está claro que estos juicios de nivel superior tengan mayor derecho a la autenticidad que sus equivalentes de primer orden. Es evidente que si una persona es manipulada u oprimida (y, por lo tanto, no autónoma), es muy posible que los juicios reflexivos que formula sobre sí misma estén tan contaminados por dicha opresión como sus decisiones a nivel básico (Thalberg 1989, Friedman 1986, Meyers 1989, 25-41, Noggle 2005), y a menudo nuestras voces reflexivas de segundo orden son meras racionalizaciones y actos de autoengaño, en lugar de aspectos auténticos y arraigados de nuestro carácter (para una discusión general, véanse los ensayos de Veltman y Piper 2014). Esto ha llevado a la acusación de que los modelos de autonomía que exigen una aprobación de segundo orden simplemente introducen una regresión infinita: los juicios de segundo nivel deben comprobarse para su autenticidad de la misma manera que los deseos de primer orden; pero, de ser así, se requerirían niveles de aprobación aún más elevados. Se han propuesto diversas respuestas a este problema, que en su mayoría implican la adición de condiciones relativas a la manera en que debe realizarse dicha reflexión; por ejemplo, que debe estar libre de ciertos factores distorsionantes, que debe reflejar una historia causal adecuada, etc. (Christman 1991, Mele 1995).

Cabe destacar otros aspectos del modelo de reflexión interna. Como se acaba de mencionar, esta visión de la autonomía suele afirmarse como una autorreflexión crítica (véase, por ejemplo, Haworth, 1986). Esto se ha entendido como una evaluación racional de los propios deseos, comprobando su consistencia interna, su relación con creencias fiables, etc. Sin embargo, una concentración excesivamente limitada en la evaluación *racional* expone estas concepciones a acusaciones de hiperintelectualismo, presentando a la persona autónoma como una calculadora fría y distante (véase Meyers, 2004, pp. 111-137). Las conexiones con valores, deseos y rasgos personales suelen basarse en respuestas emocionales y afectivas, relacionadas con el cuidado, el compromiso y las relaciones con los demás (véase Friedman, 1998; MacKenzie y Stoljar, 2000b; Meyers, 1989; de Calleja y Mirja Pérez, 2019). Por razones paralelas, algunos teóricos han señalado que concentrarse únicamente en *los deseos* como punto focal de la autonomía es demasiado estrecho, ya que las personas pueden (o no) exhibir autogobierno en relación con una amplia gama de características personales, como valores, rasgos físicos, relaciones con otros, etcétera (véase Double 1992, 66).

2. Autonomía en la filosofía moral

La autonomía es central en ciertos marcos morales, tanto como modelo de la persona moral —la característica de la persona en virtud de la cual está moralmente obligada— como como el aspecto de las personas que fundamenta las obligaciones de los demás hacia ella. Para Kant, la autoimposición de una ley moral universal fundamenta tanto la obligación moral en general como el respeto que los demás nos deben (y que nos debemos a nosotros mismos). En resumen, la razón práctica —nuestra capacidad de usar razones para elegir nuestras propias acciones— presupone que nos entendemos como libres. La libertad implica la ausencia de barreras a nuestra acción que sean de algún modo externas a nuestra voluntad, aunque también requiere que utilicemos una ley que guíe nuestras decisiones, una ley que solo puede llegarnos mediante un acto de nuestra propia voluntad (para mayor discusión, véase Hill, 1989; para dudas sobre esta interpretación, véase Kleingeld y Willaschek, 2019). Esta autoimposición de la ley moral es la autonomía. Y dado que esta ley no debe tener contenido proporcionado por los sentidos o el deseo, ni por ningún otro aspecto contingente de nuestra situación, debe ser universal. De aquí que tengamos la (primera formulación del) imperativo categórico, según la cual, en virtud de nuestro ser autónomos, debemos actuar sólo según aquellas máximas que podamos querer consistentemente como ley universal.

La historia continúa, sin embargo: la afirmación es que esta capacidad (de imponernos la ley moral) es la fuente última de todo valor moral, ya que valorar cualquier cosa (instrumental o intrínsecamente) implica la capacidad de hacer juicios de valor en general, el más fundamental de los cuales es la determinación de lo que es *moralmente* valioso. Algunos teóricos que no son (autodenominados) kantianos han hecho de esta inferencia un elemento central de sus visiones de la autonomía. Paul Benson, por ejemplo, ha argumentado que ser autónomo implica una medida de autoestima en el sentido de que debemos estar en posición de confiar en nuestras capacidades de toma de decisiones para ponernos en una posición de responsabilidad (Benson 1994; cf. también Grovier 1993, Lehrer 1997 y Westlund 2014). Pero la postura kantiana es que dicha autoestima no es un hecho psicológico contingente sobre nosotros, sino una implicación inevitable del ejercicio de la razón práctica (cf. Taylor 2005).

Así pues, nos debemos respeto moral en virtud de nuestra autonomía. Pero, dado que esta capacidad no depende en absoluto de nada particular o contingente de nosotros mismos, debemos un respeto similar a todas las demás personas en virtud de su capacidad. Por lo tanto (mediante la segunda formulación del imperativo categórico), estamos obligados a actuar por respeto fundamental a otras personas en virtud de su autonomía. De este modo, la autonomía sirve tanto como modelo de la razón práctica para la determinación de la

obligación moral como como la característica de otras personas que merecen nuestro respeto moral. (Para mayor información, véase *Immanuel Kant y la filosofía moral*).

Discusiones recientes sobre la autonomía kantiana han minimizado la naturaleza trascendental de la razón práctica en esta explicación (véase, por ejemplo, Herman 1993 y Hill 1991). Por ejemplo, Christine Korsgaard sigue a Kant al considerar nuestra capacidad de autorreflexión tanto como objeto de respeto como sede de la normatividad en general. Según su perspectiva, todos nos guiamos por lo que ella llama una "identidad práctica", un punto de vista que orienta la reflexión sobre los valores y manifiesta un aspecto de nuestro autoconcepto. Pero a diferencia de Kant, Korsgaard argumenta que tenemos diferentes identidades prácticas que son la fuente de nuestros compromisos normativos, y no todas ellas tienen un valor moral fundamental. Pero la más general de estas identidades —la que nos hace miembros de un reino de fines— es nuestra identidad moral, que genera deberes y obligaciones universales independientes de factores contingentes. La autonomía es la fuente de todas las obligaciones, sean morales o no morales, ya que es la capacidad de imponernos, en virtud de nuestra identidad práctica, obligaciones de actuar (Korsgaard 1996).

Las críticas tradicionales a las perspectivas morales basadas en la autonomía, y en particular a la de Kant, se han planteado desde diversas perspectivas. Menciono dos aquí, ya que se relacionan con cuestiones relativas a la autonomía en la teoría social y política. La primera se refiere a cómo la teoría moral basada en la autonomía fundamenta la obligación en nuestras capacidades *cognitivas* , en lugar de en nuestras emociones y conexiones afectivas (véase, por ejemplo, Williams 1985, Stocker 1976). La afirmación es que la moral kantiana deja muy poco espacio para las reacciones emocionales que constituyen la respuesta moral en muchas situaciones: las obligaciones de los padres, por ejemplo, se refieren no solo a lo que hacen, sino también a las pasiones y el cuidado que generan al hacerlo. Considerar la obligación como un resultado de la autonomía, pero comprenderla de forma puramente cognitiva, la hace vulnerable a este tipo de acusación.

La dificultad que señala esta crítica reside en las ambigüedades de la autodescripción que podríamos utilizar al valorar nuestra "humanidad", es decir, nuestra capacidad de comprometernos. Pues podemos reflexionar sobre nuestra capacidad de decisión y valorarla positivamente (y fundamentalmente), pero considerar ese "yo" que la ejerce de diferentes maneras. El modelo kantiano de dicho yo es el de un conocedor puro, un agente reflexivo comprometido con la razón práctica. Pero también intervienen en la toma de decisiones nuestras pasiones: emociones, deseos, compromisos sentidos, sensaciones de atracción y aversión, alienación y comodidad. Estas son a la vez objeto de nuestro juicio y, en parte, constitutivas de él: abrazar apasionadamente una opción es diferente a determinar fríamente que es la mejor. El juicio está presente en todas estas pasiones al tomar decisiones. Y no debe entenderse al margen de ellas, sino como una capacidad para participar en aquellas acciones cuyo apoyo apasionado y razonado conseguimos. Así que, cuando la decisión óptima para mí es apasionada, debo valorar mi capacidad para

involucrarme en las pasiones correctas, no solo en la capacidad de reflexionar y elegir con frialdad. Poner las pasiones fuera del ámbito de la reflexión razonada, como una mera cualidad auxiliar de la acción —considerar cómo hacer algo y no solo lo que estamos haciendo— es tomar un tipo de decisión. Poner las pasiones dentro de ese ámbito —decir que lo correcto ahora es actuar con cierto afecto o pasión— es otro. Cuando generalizamos a partir de nuestra capacidad para tomar este último tipo de decisiones, debemos valorar no solo la capacidad de sopesar opciones y universalizarlas, sino también la capacidad de involucrar el afecto, la emoción, etc., correctos. Por lo tanto, nos valoramos a nosotros mismos y a los demás como razonadores apasionados, no simplemente como razonadores per se.

La implicación de esta observación es que al generalizar nuestros juicios en la forma en que Korsgaard (siguiendo a Kant) dice que debemos hacerlo, no necesitamos comprometernos a valorar sólo las capacidades cognitivas de la humanidad sino también sus elementos (relativamente) subjetivos.

Una segunda pregunta es la siguiente: dado que la reflexión que implica la autonomía (y que, según esta perspectiva, es la fuente de la normatividad) solo necesita ser una reflexión *hipotética* sobre los propios deseos y capacidades mentales, surge la pregunta: ¿bajo qué condiciones se supone que tiene lugar esta reflexión hipotética? Si la capacidad de reflexión es la base de la obligación, debemos preguntarnos si las condiciones bajo las cuales dicha reflexión hipotética tiene lugar están idealizadas en algún sentido, si se asumen razonables, por ejemplo. ¿Estamos considerando solo las reflexiones que la persona (real) haría si prestara atención a la pregunta, por irrazonables que sean? De ser así, ¿por qué deberíamos pensar que esto fundamenta las obligaciones? Si asumimos que son razonables, entonces, bajo ciertas condiciones, las obligaciones morales no son impuestas por el yo real, sino por un yo idealizado y más racional. Esto implica que la moralidad no es literalmente autoimpuesta si por «yo» nos referimos al conjunto real de juicios emitidos por el agente en cuestión. De hecho, un platónico/realista en cuanto al valor moral podría afirmar que los valores objetivos que (según la teoría) se aplican a todos los agentes independientemente de su elección son, de hecho, «autoimpuestos» en este sentido idealizado: se impondrían si la persona reflexionara sobre el asunto, actuando como un agente perfectamente razonable. Esto muestra las complejas y potencialmente problemáticas implicaciones de esta ambigüedad.

Esto plantea la cuestión de si la autonomía puede ser la base de la obligación moral y el respeto si se concibe de forma puramente procedimental. Si no se incluyen compromisos sustantivos ni orientaciones de valor en la especificación conceptual de la autonomía, no queda claro cómo esta capacidad fundamenta cualquier compromiso sustantivo de valor particular. Por otro lado, si la autonomía incluye una especificación de valores particulares en sus condiciones —por ejemplo, que la persona autónoma debe valorar su propia libertad—, resulta que la obligación moral (y el respeto) se vincula únicamente a quienes ya están comprometidos de esta manera, y no de forma más general a todos los

agentes racionales como tales (como tradicionalmente se ha anunciado en esta perspectiva). Esto se hace eco, por supuesto, de la crítica de Hegel a Kant.

Estas dificultades apuntan a ambigüedades en las concepciones morales basadas en la autonomía, que bien podrían aclararse en desarrollos posteriores de dichas teorías. También retoman problemas tradicionales de la ética kantiana (aunque existen muchas otras dificultades similares que no se mencionan aquí). Antes de abandonar la filosofía moral, conviene considerar las concepciones éticas que se centran en la autonomía, pero que no dependen directamente de un marco kantiano.

2.1 La autonomía como objeto de valor

La autonomía puede desempeñar un papel en la teoría moral sin que esta tenga una estructura completamente kantiana. Por ejemplo, es posible argumentar que la autonomía personal tiene un valor intrínseco independientemente de una visión plenamente elaborada de la razón práctica. Siguiendo a John Stuart Mill, por ejemplo, se puede afirmar que la autonomía es «uno de los elementos del bienestar» (Mill 1859/1975, cap. III). Considerar la autonomía como un valor intrínseco o como un elemento constitutivo del bienestar personal abre la puerta a un marco moral generalmente consecuencialista, a la vez que se presta atención a la importancia del autogobierno para una vida plena (para una discusión, véase Sumner 1996).

También puede que no esté claro por qué la autonomía —considerada aquí como la capacidad de reflexionar y respaldar los propios valores, carácter y compromisos— debería tener valor independientemente de los resultados de ejercer dicha capacidad. ¿Por qué la autonomía de una persona es intrínsecamente valiosa cuando la usa para, por ejemplo, hacerse daño a sí misma o tomar decisiones precipitadas o moralmente sesgadas? De manera más general, ¿cómo podemos tener en cuenta los sesgos y distorsiones sistemáticos que plagan el razonamiento humano típico al valorar la capacidad de las personas para tomar decisiones por sí mismas (véase, por ejemplo, Conly, 2013)? Esta pregunta se agudiza al considerar las formas en que la autonomía puede obtenerse en grados, ya que entonces no está claro por qué la autonomía personal debería considerarse igualmente valiosa en personas que muestran diferentes niveles de ella (o diferentes niveles de aquellas habilidades que son sus condiciones, como la racionalidad).

De hecho, la autonomía se cita a menudo como fundamento para tratar a todos los individuos por igual desde un punto de vista moral. Pero si la autonomía no es una característica de todo o nada, este compromiso con la igualdad moral se vuelve problemático (Arneson, 1999). Cabe argumentar que, dado que las capacidades requeridas para la autonomía, como la reflexión racional, la capacidad para tomar decisiones, etc., varían entre individuos (tanto dentro como entre especies), resulta difícil sostener que todos los seres autónomos tengan el mismo estatus moral o que sus intereses merezcan la misma ponderación al considerar las decisiones que les afectan.

El paso que debe darse aquí, creo, retoma la interpretación de Korsgaard del kantismo y el argumento de que nuestras capacidades reflexivas fundamentan, en última instancia, nuestras obligaciones hacia los demás y, a su vez, las obligaciones de los demás de considerarnos moralmente iguales. Arneson argumenta, sin embargo, que las personas también varían en esta capacidad: la capacidad de considerar reflexivamente las opciones y elegir sensatamente entre ellas. Recordemos lo que dijimos anteriormente sobre las ambigüedades de la explicación de Korsgaard respecto al grado de idealización de la autorreflexión que fundamenta la obligación. Si lo es, entonces no es la capacidad cotidiana de mirar dentro de nosotros mismos y tomar una decisión lo que nos otorga estatus moral, sino la capacidad, más sutil, de hacerlo racionalmente, en cierto sentido. Pero sin duda variamos en nuestra capacidad para alcanzar ese ideal, entonces ¿por qué debería considerarse nuestra autonomía igualmente valiosa?

La respuesta puede ser que nuestros compromisos normativos no surgen de nuestras capacidades reales para reflexionar y elegir (aunque debemos tener dichas capacidades en un grado mínimo), sino más bien de la manera en que debemos *vernos a nosotros mismos* como poseedores de estas capacidades. Damos especial peso a nuestras propias decisiones presentes y pasadas, de modo que continuamos con los proyectos y planes que hacemos porque (en igualdad de condiciones) los hicimos *nosotros* , son nuestros, al menos cuando los hacemos después de una deliberación reflexiva. La influencia que nuestras propias decisiones tienen en nuestros proyectos y acciones en curso solo puede explicarse por la suposición de que conferimos estatus y valor a las decisiones simplemente porque las tomamos reflexivamente (quizás, sin embargo, a la luz de consideraciones externas y objetivas). Esta es una capacidad de todo o nada y, por lo tanto, puede ser suficiente para fundamentar nuestro estatus de igualdad, incluso si quizás, en la vida real, ejercemos esta capacidad en diversos grados. [3] Mucho se ha escrito sobre las concepciones del bienestar que ensayan estas preocupaciones (véase Sumner 1996, Griffin 1988). Esta visión podría verse respaldada por la idea de que la atribución de una agencia autónoma, y el respeto que supuestamente la acompaña, es en sí misma una postura normativa, no una mera observación de cómo una persona realmente piensa y actúa (para una discusión de esta posición, véase Christman 2009, cap. 10 y Korsgaard 2014).

2.2 Autonomía y paternalismo

La autonomía es el aspecto de las personas que el paternalismo indebido ofende. Las intervenciones paternalistas pueden ser tanto interpersonales (gobernadas por normas sociales y morales) como una cuestión de política (mediadas por reglas formales o legales). Dichas intervenciones se identifican no por el tipo de actos que involucran sino por la justificación que se les da, de modo que el paternalismo implica la interferencia con las acciones o el conocimiento de una persona en contra de su voluntad con el propósito de promover el bien de esa persona. El respeto por la autonomía pretende prohibir tales intervenciones porque implican un juicio de que la persona no es capaz de decidir por sí

misma cómo perseguir mejor su propio bien. La autonomía es la capacidad de decidir así, por lo que para el sujeto autónomo de tales intervenciones el paternalismo implica una falta de respeto por la autonomía. Véase también *Paternalismo* .

Sin embargo, como indicamos en nuestro análisis de la naturaleza de la autonomía, a menudo no queda claro qué implica exactamente esa característica. En este contexto, es importante si la autonomía puede manifestarse en grados: si las habilidades y capacidades que la constituyen se obtienen de inmediato o de forma progresiva, o si puedo disfrutar de suficiente autonomía en algunas áreas de mi vida pero no en otras. Si la autonomía es una cuestión de grado en cualquiera de estos aspectos, entonces no está claro que se justifique una prohibición general del paternalismo. Algunas personas serán menos capaces de juzgar por sí mismas cuál es su propio bien y, por lo tanto, más susceptibles a la intervención paternalista (justificada) (Conly, 2013; véase también Killmister, 2017, cap. 7).

A menudo, esta obligación hacia otra persona nos exige tratarla como autónoma, independientemente de su grado de autonomía respecto a la decisión en cuestión. Al menos, esto ocurre cuando una persona es autónoma por encima de cierto umbral: es adulta, no se encuentra bajo la influencia de factores debilitantes, etc. Puedo saber que una persona se encuentra, en cierta medida, bajo la influencia de presiones externas que limitan gravemente su capacidad para gobernar su vida y tomar decisiones independientes. Pero mientras no haya perdido la capacidad básica de considerar reflexivamente sus opciones y tomar decisiones, si intervengo en contra de su voluntad (por su propio bien), le muestro menos respeto como persona que si le permito cometer sus propios errores. (Esto no significa, por supuesto, que la intervención en tales casos no esté justificada en última instancia; solo que algo se pierde al intervenir, y lo que se pierde es un grado de respeto interpersonal que nos debemos mutuamente).

Sin embargo, como vimos en la sección anterior, esta medida depende de la determinación de la autonomía básica y del argumento de que dicho umbral no es arbitrario. También es relevante aquí la cuestión de la autonomía procesal frente a la sustantiva como fundamento de la prohibición del paternalismo. Pues si por «autonomía» entendemos la capacidad de autogobernarse sin importar cuán depravadas o moralmente inservibles sean las opciones ejercidas, no está claro que la barrera al paternalismo (y al respeto a las personas en general) conserve su fuerza normativa. Como mencioné anteriormente, la respuesta a este desafío debe ser que la capacidad de tomar decisiones en sí misma tiene un valor no derivado, independientemente del contenido de dichas decisiones, al menos si se desea evitar las dificultades de postular una concepción sustantiva (y, por ende, no neutral) de la autonomía como base del respeto interpersonal.

Esto es solo una muestra de algunas de las formas centrales en que la idea de autonomía figura en la filosofía moral. No se abordan aquí áreas de la ética aplicada, por ejemplo, la ética médica, donde el respeto por la autonomía fundamenta principios como el del consentimiento informado. Dichos contextos ilustran el valor fundamental que

generalmente se considera que representa la autonomía como expresión de uno de los fundamentos de la personalidad moral.

3. Autonomía en la filosofía social y política

3.1 La autonomía y los fundamentos del liberalismo

La concepción de la persona autónoma desempeña diversos papeles en diversas construcciones de la teoría política liberal (para un análisis reciente, véase, por ejemplo, Coburn 2010, Christman 2015 y los ensayos en Christman y Anderson, eds. 2005). Principalmente, sirve como modelo de la persona cuya perspectiva se utiliza para formular y justificar principios políticos, como en los modelos de contrato social de principios de justicia (Rawls 1971). También (y correspondientemente) sirve como modelo del ciudadano cuyos intereses básicos se reflejan en dichos principios, como en la afirmación de que las libertades básicas, las oportunidades y otros bienes primarios son fundamentales para una vida próspera, sin importar los compromisos morales, los planes de vida u otras particularidades de la persona que puedan obtenerse (Kymlicka 1989, 10-19, Waldron 1993: 155-6). [4] Además, se atribuye autonomía a las personas (o se proyecta como un ideal) para delinear y criticar las condiciones sociales opresivas, cuya liberación se considera un objetivo fundamental de la justicia (ya sea que esas críticas se describan como dentro de la tradición liberal o como una alternativa específica a ella) (cf. Keornahan 1999, Cornell 1998, Young 1990, Gould 1988; cf. también Hirschmann 2002, 1-29).

Para nuestros propósitos, el liberalismo se refiere en general a ese enfoque del poder político y la justicia social que determina los principios de lo correcto (justicia) antes, y en gran medida con independencia, de la determinación de las concepciones del bien (aunque véase *Liberalismo* ; véase también Christman 2017, cap. 4). Esto implica que la concepción liberal de la justicia, y la legitimación del poder político en general, pueden especificarse y justificarse sin una referencia crucial a concepciones controvertidas del valor y los principios morales (lo que Rawls denomina «concepciones morales integrales» [Rawls 1993, 13-15]). Por lo tanto, el hecho del pluralismo permanente de tales concepciones morales es central para el liberalismo. [5]

Una manera en que los debates sobre la autonomía se conectan directamente con las controversias dentro y sobre el liberalismo se refiere al papel que la neutralidad del Estado debe desempeñar en la justificación y aplicación de los principios de justicia. La

neutralidad es un estándar controvertido, por supuesto, y la manera precisa en que la teoría liberal se compromete con un requisito de neutralidad es compleja y controvertida (véase Raz 1986, 110-164, Waldron 1993, 143-167). La pregunta que debe plantearse aquí es si la concepción de autonomía utilizada en las teorías liberales debe intentar ser neutral con respecto a diversas concepciones de moralidad y valor, o, alternativamente, ¿la confianza en la autonomía en la justificación y especificación de las teorías liberales de la justicia las vuelve no neutrales simplemente debido a esta confianza (sin importar cuán "neutral" resulte ser la concepción de autonomía utilizada) (Christman 2015).

Consideremos esta primera pregunta y, al hacerlo, revisemos la cuestión de si la independencia implícita en la autonomía debería concebirse mejor de una manera puramente "procedimental" o de manera más sustantiva. Recordemos que algunos teóricos consideran que la autonomía requiere una competencia mínima (o racionalidad) junto con la autenticidad, donde esta última condición se concreta en términos de la capacidad de aceptar reflexivamente los aspectos motivacionales de uno mismo. Esta perspectiva puede llamarse "procedimentalista" porque exige que el procedimiento mediante el cual una persona llega a identificar un deseo (o rasgo) como propio sea lo crucial para determinar su autenticidad y, por ende, su autonomía. Esta concepción de la autonomía se adopta, según sus defensores, porque es la única manera de garantizar que la autonomía sea neutral respecto a todas las concepciones de valor y del bien que los adultos razonables puedan llegar a internalizar (Dworkin 1989, Freyenhage 2017).

Quienes critican esta perspectiva han señalado casos en los que se imagina que las personas adoptan lo que llamaríamos situaciones vitales opresivas y excesivamente restrictivas, pero de una manera que cumple con las condiciones mínimas de autonomía según las teorías procedimentalistas, de modo que, según estas teorías, se consideran autónomas debido a los procesos de autogobierno mediante los cuales accedieron a dichas condiciones opresivas. Estos críticos argumentan que cualquier concepción de autonomía que atribuya ese rasgo a estas personas es errónea (Benson, 1987; MacKenzie y Stoljar, 2001b y 2017; Waller, 1993; y Oshana, 1998). Con base en este juicio, argumentan que a los requisitos de autonomía deberían añadirse condiciones normativamente sustantivas, como la capacidad de reconocer y seguir ciertas normas morales o políticas (véase Benson, 1987; Wolf, 1980; para críticas, véase Berofsky, 1995, cap. 7). Esta crítica sugiere que las consideraciones relativas al yo autónomo no pueden evitar cuestiones de identidad y, por tanto, de si el yo del autogobierno puede entenderse independientemente de los valores (quizás definidos socialmente) en términos de los cuales las personas se conciben a sí mismas; este es un tema al que nos referiremos ahora.

3.2 Identidad y concepciones del yo

La autonomía, tal como la hemos descrito, ciertamente se atribuye paradigmáticamente a las personas individuales; no es (en este sentido) una propiedad de grupos o pueblos. Por lo tanto, la autonomía que fundamenta los derechos básicos y que se vincula con la

responsabilidad moral, como se cree que hace este concepto, se asigna a las personas sin una referencia esencial a otras personas, instituciones o tradiciones dentro de las cuales puedan vivir y actuar. Sin embargo, los críticos afirman que esta perspectiva contradice la manera en que la mayoría de nosotros (o todos, en cierto modo) nos definimos y, por lo tanto, se aparta problemáticamente de los aspectos de la identidad que motivan la acción, fundamentan los compromisos morales y mediante los cuales las personas formulan planes de vida. Se argumenta que la autonomía implica la capacidad de reflexionar plenamente sobre uno mismo, de aceptar o rechazar los propios valores, conexiones y rasgos autodefinitorios, y de cambiar dichos elementos de la propia vida a voluntad. Pero no solo estamos profundamente inmersos en relaciones sociales y patrones culturales, sino que también estamos definidos por dichas relaciones, según afirman algunos (Sandel 1982, 15-65). Por ejemplo, usamos el lenguaje para reflexionar, pero el lenguaje en sí mismo es un producto social y está profundamente ligado a diversas formas culturales. De diversas maneras, estamos constituidos por factores que escapan a nuestro control reflexivo, pero que, sin embargo, estructuran nuestros valores, pensamientos y motivaciones (Taylor 1991, 33f; para una discusión, véase Bell 1993, 24-54). Decir que somos autónomos (y, por lo tanto, moralmente responsables, titulares de derechos morales, etc.) solo cuando podemos distanciarnos de todas estas conexiones, evaluarlas críticamente y posiblemente modificarlas contradice estas realidades psicológicas y metafísicas. [6]

De otra manera, los críticos han afirmado que la concepción liberal de la persona, reflejada en los modelos estándar de autonomía, subestima las profundas conexiones identitarias que tenemos con el género, la raza, la cultura y la religión, entre otras cosas. Estas identidades densas no son fundamentales para la comprensión de la persona autónoma que, según los modelos liberales estándar, es plenamente capaz de abstraerse de dichos elementos de su autoconcepto y de identificarse con ellos o rechazarlos. Pero este ideal valoriza de forma demasiado limitada la vida del "hombre" cosmopolita: el viajero mundial que elige libremente si se asienta en esta o aquella comunidad, se identifica con este o aquel grupo, etc. (véase Young, 1991; Alcoff, 2006; y Appiah, 2010; para una discusión, véase Meyers, 2000b).

Estos desafíos también se han centrado en la relación del yo con su cultura (Margalit y Raz, 1990, Tamir, 1993). Lo que está en juego desde una perspectiva política es que el énfasis en el autogobierno del individuo, con la perspectiva cosmopolita que esto conlleva, dificulta, si no imposibilita, fundamentar los derechos en la protección y el autogobierno interno de las propias culturas tradicionales (Kymlicka, 1995). Esto es problemático porque excluye de la protección directa de las políticas liberales a aquellos individuos y grupos cuyas autoconcepciones y compromisos de valores están profundamente constituidos por factores culturales. O, por el contrario, la suposición de que la persona autónoma es capaz de separarse de todos los compromisos culturales impide los movimientos para brindar protección estatal a las formas culturales mismas, en la medida en que dichas políticas estatales se basan en el valor de la autonomía.

Ha habido muchas respuestas a estas acusaciones desde una perspectiva liberal (p. ej., Kymlicka, 1989; Gutman, 1985; Appiah, 2005; para una respuesta general a la cuestión de las identidades culturales, véase Kymlicka, 1997). La respuesta más contundente es que la autonomía no requiere que las personas estén en posición de distanciarse de todas sus conexiones y valores para evaluarlos críticamente. Basta con una simple reflexión fragmentada. Como dice Kymlicka: «La sociedad no nos asigna ninguna tarea en particular, y ninguna práctica cultural particular tiene una autoridad que esté más allá del juicio individual y su posible rechazo» (Kymlicka, 1989, 50).

Sin embargo, es necesario hacer una aclaración en este intercambio. En la medida en que los defensores de los principios liberales (basados en el valor de la autonomía) afirman que todos los aspectos del autoconcepto de una persona deben ser modificados para manifestar autonomía, exageran innecesariamente los compromisos de la postura liberal. Esta perspectiva se presta a la acusación de que las concepciones liberales no toman en serio los aspectos permanentes e inalterables del yo y su posición social (Young, 1990, 46). Nuestra personificación, por ejemplo, a menudo no es algo que podamos alterar más que marginalmente, y muchos otros factores autodefinitorios, como la orientación sexual (para algunos), la lengua materna, la cultura y la raza, no son fácilmente susceptibles de nuestra manipulación y transformación, ni siquiera de forma fragmentada. Decir que somos heterónomos por ello es, por lo tanto, profundamente problemático. Lo que debe afirmar el defensor del liberalismo basado en la autonomía es que la capacidad en cuestión es cambiar aquellos aspectos de uno mismo de los que uno se siente profundamente alienado (o con los que no se identifica, etc.). Porque en aquellos casos en los que, tras la reflexión, se experimenta el propio cuerpo, cultura, raza o sexualidad como una carga externa que constriñe la propia naturaleza, más arraigada y auténtica, y aun así no se puede alterar ese factor, se carece de autonomía con respecto a él (véase Christman, 2009, cap. 6). Pero si uno se siente plenamente cómodo dentro de esos parámetros inalterables, no carece de autonomía por esa inalterabilidad (para una forma diferente de abordar este tema, véase Mahmoud, 2005 y Khader, 2011).

3.3 Autonomía relacional

Como dijimos, varios autores han afirmado que las teorías procedimentalistas de la autonomía la atribuirían erróneamente a quienes, debido a su socialización restringida y a sus condiciones de vida asfixiantes, internalizan valores y normas opresivas. Por ejemplo, las mujeres que han interiorizado la creencia en la autoridad social de sus maridos, o que solo teniendo y criando hijos alcanzan una vida verdaderamente completa, etc. Si estas mujeres reflexionan sobre estos valores, es muy posible que los respalden, incluso si al hacerlo no se ven afectadas por ninguna condición específica que inhiba su reflexión. Sin embargo, se afirma que estas mujeres carecen de autonomía. Así pues, sólo si la autonomía incluye el requisito de que uno sea capaz de reconocer reivindicaciones de valores básicos (como la propia posición moral igualitaria de la persona) ese concepto

será útil para describir las condiciones opresivas de una sociedad patriarcal (véase, por ejemplo, Oshana, 1998, Stoljar, 2000; para una discusión, véase Christman 2009 cap. 8, Benson, 1990, Friedman, 2000, Meyers, 1987, 1989). [7]

Estas y otras consideraciones relacionadas han impulsado a algunos a desarrollar una concepción alternativa de la autonomía destinada a reemplazar nociones supuestamente excesivamente individualistas. Este reemplazo se ha llamado "autonomía relacional" (MacKenzie y Stoljar, 2000a). Impulsadas por las críticas feministas de las concepciones tradicionales de autonomía y derechos (Nedelsky, 1989, Code, 1991), las concepciones relacionales de la autonomía enfatizan el papel ineliminable que la relación juega en las autoconcepciones de las personas, en relación con las cuales debe definirse la autonomía, y la dinámica de la deliberación y el razonamiento. Estos puntos de vista ofrecen una alternativa provocadora a los modelos tradicionales del individuo autónomo, pero debe aclararse qué posición se está adoptando sobre el tema: por un lado, las explicaciones relacionales pueden tomarse como basadas en una concepción no individualista de la persona y luego afirmar que, en la medida en que la autonomía es autogobierno y el yo está constituido por relaciones con otros, entonces la autonomía es relacional; O bien, estas teorías pueden interpretarse como la afirmación de que, independientemente de cómo resulten ser los yoes, la autonomía implica fundamentalmente relaciones sociales, más que rasgos individuales (Oshana, 2006). Algunas de estas perspectivas también oscilan entre afirmar que las relaciones sociales y personales desempeñan un papel causal crucial en el desarrollo y disfrute de la autonomía y afirmar que dichas relaciones constituyen la autonomía (para un análisis, véase Mackenzie y Stoljar, 2000b, 21-26; para una visión general reciente, véase Mackenzie, 2014).

Otro elemento relacional de la autonomía que se ha desarrollado conecta el apoyo social y el reconocimiento del estatus de la persona con sus capacidades de autoconfianza, autoestima y autorrespeto. El argumento central de estos enfoques es que la autonomía requiere la capacidad de actuar eficazmente según los propios valores (ya sea como individuo o como miembro de un grupo social), pero que las condiciones sociales opresivas de diversa índole amenazan estas capacidades al eliminar la autoconfianza necesaria para una agencia efectiva. El reconocimiento y/o apoyo social de esta condición de autoconfianza es necesario para el pleno disfrute de estas capacidades (véanse Anderson y Honneth, 2005; Grovier, 1993; Benson, 2005; McCleod y Sherwin, 2005; y Westlund, 2014).

Estas afirmaciones suelen ir acompañadas de un rechazo a las teorías procedimentalistas y supuestamente neutrales en cuanto a valores de la autonomía, incluso aquellas que intentan dar cabida a una concepción plenamente social del yo. Una pregunta que surge con las perspectivas relacionales vinculadas a la autoconfianza de esta manera es: ¿por qué, exactamente, se consideran dichas relaciones como conceptualmente constitutivas de la autonomía en lugar de contribuir a ella (y a su desarrollo), cuando la autoconfianza en cuestión es el elemento central al que este tipo de relaciones sociales contribuyen de

forma importante (aunque contingente)? Otra cuestión a considerar surge de aquellos casos en los que la autoconfianza se establece a pesar de la falta de reconocimiento social, como cuando los esclavos fugitivos logran proseguir heroicamente su búsqueda de la libertad mientras se enfrentan a la violenta negación de quienes los rodean (y de las estructuras sociales circundantes) de que disfrutan del estatus de seres humanos plenos capaces de tomar decisiones auténticas. Por último, la confianza en uno mismo no siempre es merecida: pensemos en el adolescente impetuoso que insiste en ejercer su independencia social basándose en su confianza injustificada en su capacidad para tomar buenos juicios (véase Mackenzie, 2008, n. 36).

Sin embargo, estos enfoques han desplazado significativamente la atención filosófica sobre la autonomía hacia las dinámicas sociales e interpersonales que configuran su disfrute, conectando las ideas sobre la autonomía con cuestiones más amplias de justicia social, reconocimiento y prácticas sociales. Esto nos lleva, entonces, a considerar el proyecto liberal y sus posibles limitaciones, donde la autonomía sigue siendo central.

3.4 Autonomía, liberalismo y perfeccionismo

Como se señaló anteriormente, existen diversas versiones de la filosofía política liberal. Sin embargo, todas ellas se comprometen con una concepción de la legitimidad política según la cual el poder y la autoridad políticos solo se justifican si dicha autoridad es aceptable para todos los ciudadanos sujetos a ella (véase Rawls, 1993, 144-150). Esto se conecta con una visión más amplia de los fundamentos del valor que al menos algunos teóricos liberales presentan como central en esa tradición. Esta afirma que los valores solo son válidos para una persona si son o pueden ser razonablemente respaldados por ella. Por extensión, los principios que rigen el funcionamiento de las instituciones de poder social y político —lo que Rawls denomina las instituciones de la estructura básica (Rawls, 1993, 258)— solo son legítimos si pueden ser respaldados de esta manera por quienes se someten a ellos. De esta manera, el liberalismo (en la mayoría de sus formas) está comprometido con lo que algunos han llamado la "restricción de respaldo" (Kymlicka 1989, 12f, R. Dworkin 2000, 216-18).

Los modelos de autonomía considerados anteriormente incluyen una condición que refleja esta restricción: una persona es autónoma respecto de una norma o valor que la rige solo si, tras una reflexión crítica sobre dicho valor, se identifica con él, lo aprueba o no se siente profundamente alienada de él. Combinando esta perspectiva con la restricción de respaldo, el liberalismo implica que la autonomía solo se respeta cuando los valores o principios rectores de una sociedad pueden ser adoptados de alguna manera por quienes se rigen por ellos. Esto se relaciona directamente con la teoría liberal de la legitimidad, que se analizará más adelante.

Los perfeccionistas rechazan este conjunto de afirmaciones. El perfeccionismo es la visión de que hay valores válidos para un individuo o una población incluso cuando, desde el punto de vista subjetivo de esos agentes o grupos, ese valor no es respaldado o

aceptado (Wall 1998, Sumner 1996, 45–80, Hurka 1993, Sher 1997; véase también *Perfeccionismo*). En resumen, es la visión de que hay valores completamente objetivos. Si bien hay liberales perfeccionistas, esta visión generalmente se resiste a la afirmación liberal de que la aceptación autónoma de los componentes centrales de los principios políticos es una condición necesaria para la legitimidad de esos principios. Además, los perfeccionistas cuestionan el compromiso liberal con la neutralidad en la formulación y aplicación de los principios políticos (Hurka 1993, 158–60).

Los perfeccionistas se centran específicamente en la conexión liberal entre el respeto a la autonomía y la neutralidad de los principios políticos (Wall 1998, 125-204). Para muchos, el liberalismo se basa en el valor de la autonomía individual, pero esta confianza supone que el respeto a la autonomía es simplemente un valor entre otros en la perspectiva liberal, o que la autonomía tiene un valor primordial. En cualquier caso, sin embargo, no se apoya la neutralidad. Si la autonomía es simplemente un valor entre otros, por ejemplo, entonces claramente habrá momentos en que el apoyo estatal a esos otros valores prevalecerá sobre el respeto a la autonomía (restricciones paternalistas impuestas para promover la seguridad ciudadana, por ejemplo) (Sher 1997, 45-105, Hurka 1993, 158-60, Conly 2013). Por otro lado, la autonomía podría verse como una restricción absoluta a la promoción de valores o, más plausiblemente, como una condición constitutiva de la validez de todos los valores para una persona, como implica la restricción de respaldo. Los perfeccionistas replican, sin embargo, que esta es en sí misma una postura controvertida, que podría no encontrar un apoyo general incondicional (Hurka 1993, 148-152; Sher 1997, 58-60; Sumner 1996, 174-183; cf. Griffin 1986, 135-136). Para responder a estas objeciones, es necesario considerar el principio liberal de legitimidad. Pues la afirmación de los liberales sobre los límites de la promoción del bien por parte del Estado —un límite establecido por el respeto a la autonomía— depende en gran medida de su visión sobre el fundamento último del poder político.

3.5 Autonomía y liberalismo político

Se entiende generalmente que el liberalismo surge históricamente de la tradición del contrato social en la filosofía política y, por lo tanto, se basa en la idea de la soberanía popular. El concepto de autonomía, por lo tanto, ocupa un lugar central en al menos una corriente dominante de esta tradición, la que recorre la obra de Kant. La principal versión alternativa de la tradición liberal considera la soberanía popular básicamente como una expresión colectiva de la elección racional y que los principios de las instituciones fundamentales del poder político son meramente instrumentales para la maximización del bienestar ciudadano agregado (o, como en el caso de Mill, un elemento constitutivo del bienestar en sentido amplio).

Pero es la rama kantiana del liberalismo la que prioriza la autonomía de las personas. *La Teoría de la Justicia* de Rawls se consideraba la manifestación contemporánea de este enfoque kantiano de la justicia, donde esta se concebía como aquellos principios que se

elegirían en condiciones de toma de decisiones racional e imparcial (desde detrás del velo de la ignorancia). Rawls afirmaba que la postura original según la cual se elegirían dichos principios reflejaba el Imperativo Categórico de Kant. Es decir, se trata de un mecanismo mediante el cual las personas pueden elegir principios que se imponen a sí mismas de forma independiente de las contingencias de posición social, raza, sexo o concepción del bien (Rawls 1971, 221-227). Pero, como es bien sabido, los fundamentos kantianos de la teoría de la justicia de Rawls la hicieron vulnerable a la acusación de ser inaplicable a aquellas poblaciones (de hecho, a todas las poblaciones modernas) donde abunda un profundo pluralismo moral. En tales circunstancias, ninguna teoría de la justicia basada en una concepción metafísica de la persona podría reivindicar la plena adhesión de los miembros de una población cuya profunda diversidad les lleva a discrepar sobre la metafísica misma, así como sobre los marcos morales y las concepciones de valor relacionadas con ella. Por esta razón, Rawls desarrolló una nueva (o más desarrollada) comprensión de los fundamentos de su versión del liberalismo: una concepción política (Rawls, 1993).

Bajo el liberalismo político, la autonomía de las personas se postula no como un "hecho" metafísicamente fundamentado sobre la personalidad moral o la razón práctica como tal, sino como uno de los diversos "dispositivos de representación" bajo los cuales diversos ciudadanos pueden enfocarse en los métodos de derivación (como la posición original) de los principios sustantivos de justicia (Rawls 1999, 303-58). La justicia solo se alcanza cuando se logra un consenso coincidente entre personas movidas por visiones morales integrales profundamente divergentes, pero razonables, un consenso en el que dichos ciudadanos pueden afirmar los principios de justicia desde el interior de esas visiones integrales.

El liberalismo político desplaza el enfoque de una concepción filosófica de la justicia, formulada de forma abstracta y concebida para su aplicación universal, a una concepción práctica de la legitimidad donde se alcanza el consenso sin la pretensión de una profunda raíz metafísica de los principios en cuestión. Más que un simple «modus vivendi» para las partes participantes, la justicia debe afirmarse de forma que encuentre una base moral para todos los ciudadanos participantes, aunque desde diferentes marcos de valores y obligaciones morales. La razón pública, por lo tanto, sirve como medio para establecer dicho consenso; por lo tanto, el debate público y las instituciones democráticas deben considerarse parte constitutiva de la justificación de los principios de justicia, y no simplemente un mecanismo para la determinación colectiva del bien común.

Pero no debe subestimarse el papel de la autonomía en la especificación de este panorama (ni ignorarse las controversias que suscita). Pues dicho consenso solo se considera legítimo cuando se logra en condiciones de afirmación libre y auténtica de principios compartidos. Solo si los ciudadanos se consideran plenamente capaces de respaldar o rechazar reflexivamente dichos principios compartidos, y de hacerlo de forma competente, con la información adecuada y un abanico de opciones, puede el consenso

político superpuesto trascender la dinámica puramente estratégica de un modus vivendi y fundamentar instituciones legítimas de poder político.

De hecho, la suposición de que todos aquellos sujetos a la autoridad política poseen la capacidad desarrollada para aceptar reflexivamente su trayectoria vital y los valores inherentes a ella invoca un nivel de idealización que contradice las condiciones de muchas víctimas de la opresión pasada y presente. Esto prácticamente garantiza que condiciones estructurales de la sociedad como la dominación racial, la profunda desigualdad de poder y los patrones de exclusión de grupos de la igualdad en el espacio social se consideren irrelevantes para la cuestión de la legitimidad (Mills, 2005).

Por lo tanto, las condiciones sociales que obstaculizan el disfrute igualitario de la capacidad de considerar reflexivamente y (de ser necesario) rechazar los principios de justicia social, debido, por ejemplo, a la pobreza extrema, la discapacidad, la injusticia y la desigualdad persistentes, o circunstancias similares, restringen el establecimiento de principios justos. La autonomía, pues, en la medida en que este concepto define la libre elección reflexiva que opera en el establecimiento de la legitimidad, es fundamental e incluso presupuesta por estas concepciones (políticas) no fundamentales de la justicia.

Las críticas al liberalismo político surgen de diversos sectores. Sin embargo, entre las objeciones que se centran en la autonomía se encuentran aquellas que cuestionan si una concepción política de la legitimidad basada en valores compartidos puede sostenerse sin que la validez de dichos valores se considere objetiva o fundamental, una postura que contradice el supuesto pluralismo del liberalismo político. De lo contrario, no se podría esperar que ciudadanos con visiones del mundo profundamente contradictorias afirmaran el valor de la autonomía, salvo como un mero *modus vivendi* (véase, por ejemplo, Wall, 2009; cf. también Larmore, 2008, 146-146). Una línea de respuesta a esta inquietud sería la que afirmara que los valores que constituyen la autonomía (en alguna conceptualización de dicha idea) ya son funcionales en las estructuras sociales y las prácticas culturales de prácticas democráticas, por lo demás defendibles (así como en algunos proyectos críticos que enfatizan la opresión y la dominación, como vimos anteriormente). Este punto plantea la cuestión, que ahora abordaremos, de la conexión entre la autonomía, el liberalismo político y la democracia.

3.6 Autonomía, justicia y democracia

Para concluir, cabe añadir unas palabras sobre las implicaciones del liberalismo político para la división tradicional entre la justicia liberal y la teoría democrática. Digo "división", pero diferentes perspectivas de la justicia y la democracia transmitirán concepciones muy distintas de la relación entre ambas (véase Christiano, 1996; Lakoff, 1996). Tradicionalmente, las concepciones liberales de la justicia han considerado los mecanismos democráticos de elección colectiva como esenciales, pero muy limitados por las disposiciones constitucionales que sustentan los principios de justicia. Los derechos y libertades individuales, la igualdad ante la ley y diversos privilegios y protecciones

asociados a la autonomía ciudadana están protegidos por los principios de justicia y, por lo tanto, no están sujetos a revisión democrática, según este enfoque (Gutmann, 1993).

Sin embargo, las concepciones liberales de la justicia han evolucionado (al menos en algunas vertientes) para incluir la referencia a la discusión y el debate colectivos (razón pública) entre las condiciones constitutivas de la legitimidad. Podría afirmarse, entonces, que los supuestos básicos sobre la capacidad de los ciudadanos para la deliberación reflexiva y la elección —la autonomía— deben formar parte de las condiciones de fondo en las que debe operar un consenso superpuesto u otro tipo de acuerdo político sobre los principios de justicia.

Algunos pensadores, entre ellos Habermas (1994), han establecido la conexión entre la autonomía individual o privada y la legitimidad colectiva o pública. Desde esta perspectiva, la legitimidad y la justicia no pueden establecerse de antemano mediante la construcción y la argumentación filosóficas, como se creía en las tradiciones del derecho natural, en las que floreció la teoría clásica del contrato social y que se hereda (de forma diferente) en las perspectivas liberales perfeccionistas contemporáneas. Más bien, la justicia se reduce a un conjunto de principios que se establecen en la práctica y se legitiman mediante el apoyo *real* de los ciudadanos afectados (y sus representantes) en un proceso de discurso y deliberación colectivos (véase, por ejemplo, Fraser, 1997, pp. 11-40 y Young, 2000). Los sistemas de derechos y protecciones (autonomía privada e individual) serán necesariamente protegidos para institucionalizar marcos de deliberación pública (y, más específicamente, legislación e interpretación constitucional) que hagan que los principios de justicia social sean aceptables para todos los afectados (en consulta con otros) (Habermas, 1994, 111).

Esta visión de la justicia, si es aceptable, ofrece una defensa indirecta de la protección de la autonomía y, en particular, la conceptualiza de una manera que presupone la autoevaluación reflexiva. Porque solo si se asume que los ciudadanos participantes en el discurso público que subyace a la justicia tienen (y se les proporcionan los recursos básicos para tener) capacidades para la autorreflexión competente, puede tener lugar la defensa pública y el debate de concepciones contrapuestas de la justicia (cf. Gaus 1996, Partes II y III, Gaus 2011). En la medida en que la autonomía es necesaria para una democracia funcional (considerada de forma muy amplia), y esta última es un elemento constitutivo de las instituciones políticas justas, entonces la autonomía debe ser vista como una autoevaluación reflexiva (y, yo añadiría, la no alienación de los aspectos centrales de la propia persona) (véase Cohen 2002, Richardson 2003, Christman 2015).

Este enfoque de la justicia y la autonomía, explicado aquí de forma general y aproximada, ciertamente ha enfrentado críticas. En particular, aquellos teóricos interesados en la naturaleza multidimensional de la "diferencia" social y cultural han enfatizado cómo la concepción de la persona autónoma asumida en tales principios (así como los criterios para el discurso racional y la deliberación pública) es un ideal discutible no internalizado por todos los participantes en la vida política contemporánea (véase, p. ej., Brown 1995,

Benhabib 1992). Otros, motivados por consideraciones posmodernas sobre la naturaleza del yo, la racionalidad, el lenguaje y la identidad, también sospechan de la manera en que los conceptos básicos operativos en las teorías liberales de la justicia ("autonomía", por ejemplo) se entienden como fijos, transparentes y sin sus propias presuposiciones políticas (véase, p. ej., Butler 1990; para una discusión general, véase White 1990).

Estas acusaciones se plantean aquí de forma demasiado general como para ofrecer una respuesta adecuada en este contexto. Sin embargo, el desafío persiste para cualquier teoría de la justicia que se base en la presunción de la centralidad normativa de la autonomía. Para ser plausible en un entorno social pluralista, marcado por una historia continua de prácticas e instituciones opresivas, dicha perspectiva debe evitar los males gemelos de imponer por la fuerza un valor (razonablemente) cuestionado a ciudadanos resistentes, por un lado, y simplemente abandonar todas las concepciones normativas del orden social en favor de una lucha abierta por el poder, por el otro. La perspectiva de que los individuos deben ser tratados como autónomos, y recibir los recursos para llegar a serlo en uno de los sentidos mínimos aquí esbozados, será, en mi opinión, un elemento central en cualquier perspectiva política que oscile entre la Escila de las formas opresivas de perfeccionismo y la Caribdis de la política de poder de los grupos de interés.